A TECNOLOGIA DO GÊNERO*

Teresa de Lauretis

Nos escritos feministas e nas práticas culturais dos anos 60 e 70, o conceito de gênero como diferença sexual encontrava-se no centro da crítica da representação, da releitura de imagens e narrativas culturais, do questionamento de teorias de subjetividade e textualidade, de leitura, escrita e audiência. O conceito de gênero como diferença sexual tem servido de base e sustentação para as intervenções feministas na arena do conhecimento formal e abstrato, nas epistemologias e campos cognitivos definidos pelas ciências físicas e sociais e pelas ciências humanas ou humanidades. Em colaboração e interdependência com tais intervenções, elaboraram-se práticas e discursos específicos e criaram-se espaços sociais (espaços "gendrados",** ou seja, marcados por especificidades de gênero, como o "quarto de mulheres", os grupos de conscientização, os núcleos de mulheres dentro das disciplinas, os estudos sobre a mulher, as organizações coletivas de periódicos ou de mídia feministas, e outros) nos quais a própria diferença sexual pudesse ser afirmada, tratada, analisada, especificada ou verificada. Mas o conceito de gênero como diferença sexual e seus conceitos derivados — a cultura da mulher, a maternidade, a escrita feminina, a feminilidade etc. — acabaram por se tornar uma limitação, como que uma deficiência do pensamento feminista.

---

* "The technology of gender" foi publicado em *Technologies of gender*, Indiana University Press, 1987, pp. 1-30. Teresa de Lauretis é professora do Departamento de História da Consciência da Universidade da Califórnia, Santa Cruz, e autora de *Alice doesn't: feminism, semiotics, cinema, The cinematic apparatus, Feminist studies — critical studies* e *Technology of gender.*

** Utilizo o termo "gendrado" para designar "marcado por especificidades de gênero". Assim, penso poder conservar o jogo que a autora faz entre os termos "gendrado" e "en-gendrado". (N. da T.)

Com sua ênfase no sexual, a "diferença sexual" é antes de mais nada a diferença entre a mulher e o homem, o feminino e o masculino; e mesmo os conceitos mais abstratos de "diferenças sexuais" derivados não da biologia ou da socialização, mas da significação e de efeitos discursivos (e a ênfase aqui é menos no sexual e mais nas diferenças como "*différance*") acabam sendo em última análise uma diferença (da mulher) em relação ao homem — ou seja, a própria diferença no homem. Se continuarmos a colocar a questão do gênero em qualquer destas duas formas, a partir de um esboço completo da crítica do patriarcado, o pensamento feminista permanecerá amarrado aos termos do próprio patriarcado ocidental, contido na estrutura de uma oposição conceitual que está "desde sempre já" inscrita naquilo que Frederic Jameson chamaria de "o inconsciente político" dos discursos culturais dominantes e das "narrativas fundadoras" que lhes são subjacentes — sejam elas biológicas, médicas, legais, filosóficas ou literárias — e assim tenderá a reproduzir-se, retextualizar-se, como veremos, mesmo nas reescritas feministas das narrativas culturais.

A primeira limitação do conceito de "diferença(s) sexual(ais)", portanto, é que ele confina o pensamento crítico feminista ao arcabouço conceitual de uma oposição universal do sexo (a mulher como a diferença do homem, com ambos universalizados: ou a mulher como diferença pura e simples e, portanto, igualmente universalizada), o que torna muito difícil, se não impossível, articular as diferenças entre mulheres e Mulher, isto é, as diferenças entre as mulheres ou, talvez mais exatamente, as diferenças nas mulheres. Por exemplo, as diferenças entre mulheres que usam véu, mulheres que "usam máscara" (nas palavras de Paul Laurence Dunbar, freqüentemente citadas por escritoras negras americanas) e mulheres que se "fantasiam" (a palavra é de Joan Riviere) não podem ser entendidas como diferenças sexuais.[1] A partir dessa perspectiva, não haveria absolutamente qualquer diferença e todas as mulheres seriam ou diferentes personificações de alguma essência arquetípica da mulher, ou personificações mais ou menos sofisticadas de uma feminilidade metafísico-discursiva.

Uma segunda limitação do conceito de diferença(s) sexual(ais) é que ele tende a reacomodar ou recuperar o potencial epistemológico radical do pensamento feminista sem sair dos limites da

casa patriarcal, na metáfora usada por Audre Lorde em lugar da "prisão domiciliar da linguagem" de Nietzsche, por razões que logo se tornarão óbvias. Por potencial epistemológico radical quero dizer a possibilidade, já emergente nos escritos feministas dos anos 80, de conceber o sujeito social e as relações da subjetividade com a socialidade de uma outra forma: um sujeito constituído no gênero, sem dúvida, mas não apenas pela diferença sexual, e sim por meio de códigos lingüísticos e representações culturais; um sujeito "engendrado" não só na experiência de relações de sexo, mas também nas de raça e classe: um sujeito, portanto, múltiplo em vez de único, e contraditório em vez de simplesmente dividido.

Para poder começar a especificar este outro tipo de sujeito e articular suas relações com um campo social heterogêneo, necessitamos de um conceito de gênero que não esteja tão preso à diferença sexual a ponto de virtualmente se confundir com ela, fazendo com que, por um lado, o gênero seja considerado uma derivação direta da diferença sexual e, por outro, o gênero possa ser incluído na diferença sexual como um efeito de linguagem, ou como puro imaginário — não relacionado ao real. Tal dificuldade, ou seja, a imbricação de gênero e diferença(s) sexual(ais), precisa ser desfeita e desconstruída. Para isso, pode-se começar a pensar o gênero a partir de uma visão teórica foucaultiana, que vê a sexualidade como uma "tecnologia sexual"; desta forma, propor-se-ia que também o gênero, como representação e como auto-representação, é produto de diferentes tecnologias sociais, como o cinema, por exemplo, e de discursos, epistemologias e práticas críticas institucionalizadas, bem como das práticas da vida cotidiana.

Poderíamos dizer que, assim como a sexualidade, o gênero não é uma propriedade de corpos nem algo existente a priori nos seres humanos, mas, nas palavras de Foucault, "o conjunto de efeitos produzidos em corpos, comportamentos e relações sociais", por meio do desdobramento de "uma complexa tecnologia política".[2] Mas devemos dizer desde o início, e daí o título deste artigo, que, ao pensar o gênero como produto e processo de um certo número de tecnologias sociais ou aparatos biomédicos, já está indo além de Foucault, cuja compreensão crítica da tecnologia sexual não levou em consideração os apelos diferenciados de sujeitos masculinos e femininos, e cuja teoria, ao ignorar os

investimentos conflitantes de homens e mulheres nos discursos e nas práticas da sexualidade, de fato exclui, embora não inviabilize, a consideração sobre o gênero.

A seguir, farei uma série de quatro proposições, em ordem decrescente a partir da mais óbvia, que serão retomadas mais detalhadamente no decorrer da análise.

(1) Gênero é (uma) representação — o que não significa que não tenha implicações concretas ou reais, tanto sociais quanto subjetivas, na vida material das pessoas. Muito pelo contrário.

(2) A representação do gênero é a sua construção — e num sentido mais comum pode-se dizer que toda a arte e a cultura erudita ocidental são um registro da história dessa construção.

(3) A construção do gênero vem se efetuando hoje no mesmo ritmo de tempos passados, como da era vitoriana, por exemplo. E ela continua a ocorrer não só onde se espera que aconteça — na mídia, nas escolas públicas e particulares, nos tribunais, na família nuclear, extensa ou monoparental — em resumo, naquilo que Louis Althusser denominou "aparelhos ideológicos do Estado". A construção do gênero também se faz, embora de forma menos óbvia, na academia, na comunidade intelectual, nas práticas artísticas de vanguarda, nas teorias radicais, e até mesmo, de forma bastante marcada, no feminismo.

(4) Paradoxalmente, portanto, a construção do gênero também se faz por meio de sua desconstrução, quer dizer, em qualquer discurso, feminista ou não, que veja o gênero como apenas uma representação ideológica falsa. O gênero, como o real, é não apenas o efeito da representação, mas também o seu excesso, aquilo que permanece fora do discurso como um trauma em potencial que, se/quando não contido, pode romper ou desestabilizar qualquer representação.

1

Ao procurar o verbete "gênero" no *American Heritage Dictionary of the English Language*, constatamos que se trata basicamente de um termo classificatório. É uma categoria gramatical pela qual palavras e outras formas gramaticais são classificadas de acordo não só com sexo ou com a ausência de sexo (categoria

específica denominada "gênero natural" e típica da língua inglesa, por exemplo), mas também com outras características, como as características morfológicas do que se denomina "gênero gramatical", encontrado nas línguas românicas, por exemplo. (Lembro-me de um trabalho de Roman Jakobson intitulado "O sexo dos corpos celestes", no qual, após analisar o gênero das palavras sol e lua numa grande variedade de línguas, chega à estimulante conclusão de que não se pode detectar nenhum modelo que apóie a idéia de uma lei universal determinante da masculinidade ou da feminilidade do sol ou da lua. Pelo que levantamos as mãos aos céus!)

O segundo significado de "gênero" encontrado no dicionário é "classificação do sexo; sexo". Essa proximidade entre gramática e sexo estranhamente não é encontrada nas línguas românicas (comumente consideradas como tendo falantes bem mais românticos do que os anglo-saxões). O espanhol "género", o italiano "genero" e o francês "genre" não possuem nem mesmo a conotação do gênero de uma pessoa, que é expresso pela palavra sexo. Por isso, quer nos parecer que a palavra "genre", adotada do francês para indicar a classificação de formas artísticas e literárias (originalmente a pintura), vem também esvaziada de qualquer denotação sexual, da mesma forma que a palavra "genus", etimologia latina de gênero, usada em inglês como um termo classificatório na biologia e na lógica. Um corolário interessante dessa peculiaridade lingüística do inglês, i.e., da aceitação de gênero para se referir ao sexo, é que o conceito de gênero aqui discutido, e conseqüentemente a complexa questão da relação entre gênero humano e representação, são totalmente intraduzíveis em qualquer língua românica, um problema, sem dúvida, para alguém que buscasse adotar uma postura internacionalista, para não dizer universal, diante da teorização sobre gênero.

Voltando ao dicionário verificamos, então, que o termo "gênero" é uma representação não apenas no sentido de que cada palavra, cada signo, representa seu referente, seja ele um objeto, uma coisa, ou um ser animado. O termo "gênero" é, na verdade, a representação de uma relação, a relação de pertencer a uma classe, um grupo, uma categoria. Gênero é a representação de uma relação, ou, se me permitirem adiantar-me para a segunda proposição, o gênero constrói uma relação entre uma entidade e outras entidades previamente constituídas como uma classe, uma

relação de pertencer; assim, o gênero atribui a uma entidade, digamos a uma pessoa, certa posição dentro de uma classe, e portanto uma posição *vis-à-vis* outras classes pré-constituídas. (Estou empregando o termo "classe" deliberadamente, embora sem querer aqui significar classe(s) social(ais), pois quero preservar a acepção de Marx, que vê classe como um grupo de pessoas unidas por determinantes e interesses sociais — incluindo, especialmente, a ideologia — que não são nem livremente escolhidos nem arbitrariamente determinados.) Assim, gênero representa não um indivíduo e sim uma relação, uma relação social; em outras palavras, representa um indivíduo por meio de uma classe.

O gênero neutro em inglês, uma língua que conta com gênero natural (devemos observar, a propósito, que a "natureza" está sempre presente em nossa cultura, desde o seu início, que é exatamente a linguagem), e atribuído a palavras que se referem a entidades assexuais ou assexuadas, objetos ou indivíduos marcados pela ausência de sexo. As exceções a esta regra demonstram a sabedoria popular do uso: uma criança é do gênero neutro e seu possessivo correto é *its*, como me ensinaram quando aprendi inglês há muitos anos, embora a maioria das pessoas empregue *his* e alguma, mais recente e raramente, e mesmo assim de forma inconsistente, usem *his* ou *her*. Embora a criança tenha um sexo "natural", é só quando ela se torna (i.e., quando é significada como sendo) menino ou menina que adquire um gênero.[3] O que a sabedoria popular percebe, então, é que gênero não é sexo, uma condição natural, e sim a representação de cada indivíduo em termos de uma relação social preexistente ao próprio indivíduo e predicada sobre a oposição "conceitual" e rígida (estrutural) dos dois sexos biológicos. Esta estrutura conceitual é o que cientistas sociais feministas denominaram "o sistema de sexo-gênero".

As concepções culturais de masculino e feminino como duas categorias complementares, mas que se excluem mutuamente, nas quais todos os seres humanos são classificados formam, dentro de cada cultura, um sistema de gênero, um sistema simbólico ou um sistema de significações que relaciona o sexo a conteúdos culturais de acordo com valores e hierarquias sociais. Embora os significados possam variar de uma cultura para outra, qualquer sistema de sexo-gênero está sempre intimamente interligado a fatores políticos e econômicos em cada sociedade.[4] Sob essa ótica,

a construção cultural do sexo em gênero e a assimetria que caracteriza todos os sistemas de gênero através das diferentes culturas (embora cada qual de seu modo) são entendidas como sendo "sistematicamente ligadas à organização da desigualdade social."[5]

O sistema de sexo-gênero, enfim, é tanto uma construção sociocultural quanto um aparato semiótico, um sistema de representação que atribui significado (identidade, valor, prestígio, posição de parentesco, status dentro da hierarquia social etc.) a indivíduos dentro da sociedade. Se as representações de gênero são posições sociais que trazem consigo significados diferenciais, então o fato de alguém ser representado ou se representar como masculino ou feminino subentende a totalidade daqueles atributos sociais. Assim, a proposição de que a representação de gênero é a sua construção, sendo cada termo a um tempo o produto e o processo do outro, pode ser reexpressa com mais exatidão: "A construção do gênero é tanto o produto quanto o processo de sua representação."

2

Ao afirmar que a ideologia representa "não o sistema de relações reais que governam a existência de indivíduos, e sim a relação imaginária daqueles indivíduos com as relações reais em que vivem" e que lhes governam a existência, Althusser estava também descrevendo, a meu ver, o funcionamento do gênero.[6] Poderá ser argumentado que equacionar gênero com ideologia é uma redução ou simplificação exagerada. Não é certamente o que faz Althusser, nem o que faz o pensamento marxista tradicional, em que o gênero é uma questão um tanto marginal, limitada à "questão da mulher".[7] Pois, assim como a sexualidade e a subjetividade, o gênero se localiza na esfera privada da reprodução, procriação e família, e não na esfera pública, propriamente social da superestrutura, onde a ideologia se insere e é determinada pelas forças econômicas e pelas relações de produção.

Mesmo assim, continuando a ler Althusser, encontra-se a enfática afirmação de que "toda ideologia tem a função (que a define) de constituir indivíduos concretos em sujeitos" (p. 171). Se

substituirmos a palavra ideologia pela palavra gênero, a afirmação ainda funciona, com uma leve mudança dos termos: o gênero tem a função (que o define) de constituir indivíduos concretos em homens e mulheres. É exatamente nessa mudança que a relação entre gênero e ideologia pode ser vista, e vista como um efeito da ideologia de gênero. A mudança de "sujeitos" para "homens e mulheres" marca a distância conceitual entre duas ordens de discurso, o discurso da filosofia ou da teoria política e o discurso da "realidade". O gênero é atribuído (e inquestionavelmente aceito) na primeira ordem, mas excluído da segunda.

Embora o sujeito da ideologia de Althusser derive mais do sujeito lacaniano (que é um efeito da significação, fundado em um reconhecimento errôneo) do que o sujeito unificado de classe do humanismo marxista, ele não é igualmente "gendrado", já que nenhum dos sistemas considera a possibilidade — muito menos o processo de constituição — de um sujeito feminino.[8] Assim, pela própria definição de Althusser, podemos indagar: se o gênero existe na "realidade", se ele existe nas "relações reais que governam a existência dos indivíduos", mas não na filosofia ou na teoria política, o que, com efeito, representam estas senão "as relações imaginárias dos indivíduos com as relações reais em que vivem"? Em outras palavras, a teoria da ideologia de Althusser se encontra presa, sem se dar conta de sua cumplicidade, à ideologia do gênero. Mas não é só isso: mais importante, e mais relevante ao propósito imediato de minha argumentação, a teoria de Althusser, tanto quanto uma teoria possa ser validada por discursos institucionais e adquirir poder ou controle sobre o campo do significado social, pode ela própria funcionar como uma tecnologia de gênero.

A novidade das teses de Althusser residia na sua percepção de que a ideologia opera não só semi-autonomamente do nível econômico mas também, e fundamentalmente, por meio de seu engajamento de subjetividade ("A categoria do sujeito é constitutiva de toda ideologia", ele escrevia à página 171). É, portanto, paradoxal, embora bastante evidente, que ele não tivesse podido fazer a conexão entre gênero e ideologia — ou entendido gênero como uma instância de ideologia. Mesmo assim, esta conexão foi explorada por teóricas marxistas que são feministas, ou melhor, por algumas teóricas feministas que também são marxistas. Michèle Barrett, por exemplo, argumenta não só que a ideo-

logia é o *locus* privilegiado da construção do gênero, mas que "a ideologia do gênero teve um papel importante na construção histórica da divisão capitalista do trabalho e da reprodução do poder do trabalho" e é portanto uma demonstração precisa da "conexão integral entre a ideologia e as relações de produção".[9]

O contexto do argumento de Barrett (originalmente no livro *Women's oppression today*, de 1980) é o debate suscitado na Inglaterra pela "teoria do discurso" e por outros desenvolvimentos pós-althusserianos da teoria da ideologia, e mais especificamente a crítica da ideologia promovida pelo periódico feminista britânico *M/F* com base em conceitos de representação e diferença apresentados por Lacan e Derrida. Ela cita "A note on the distinction between sexual division and sexual difference", de Parveen Adams, em que a divisão sexual se refere a duas categorias que se excluem mutuamente, de homens e mulheres como determinados na realidade: "Em termos de diferenças sexuais, por outro lado, o que se tem que perceber é precisamente a produção de diferenças por meio de sistemas de representação; o trabalho da representação produz diferenças que não podem ser previamente conhecidas."[10]

A crítica feita por Adams a uma teoria feminista (marxista) da ideologia que se apóia no conceito de patriarcado como um dado da realidade social (ou seja, uma teoria baseada na opressão da mulher pelo homem) é de que essa teoria se baseia em um essencialismo, seja ele biológico ou sociológico, que aparece mesmo no trabalho de quem, como Juliet Mitchell, insiste que gênero é um efeito da representação. "Nas análises feministas", afirma Adams, o conceito de um sujeito feminino "se apóia numa opressão homogênea de mulheres num estado, ou realidade, anterior às práticas representacionais" (p. 56). Ao enfatizar que a construção do gênero nada mais é do que o efeito de uma variedade de representações e práticas discursivas que produzem diferenças sexuais "não previamente conhecidas" (ou, nas minhas próprias palavras, gênero nada mais é do que a configuração variável de posicionalidades sexuais-discursivas), Adams acredita poder evitar "as simplicidades de uma relação sempre já antagonística" entre os sexos, o que é a seu ver um obstáculo tanto à análise feminista quanto à prática política feminista (p. 57). A resposta de Barrett a essa colocação é algo com que concordo, especialmente no que se refere a suas implicações para a política

feminista: "Não precisamos falar da divisão sexual como estando desde sempre já presente; podemos explorar a construção histórica das categorias de masculinidade e feminilidade sem a obrigação de negar que, embora historicamente específicas, elas existem hoje de forma sistemática e mesmo previsível" (Barrett, pp. 70-71).

No entanto, o arcabouço conceitual de Barrett não permite compreender a ideologia do gênero em termos teóricos especificamente feministas. Numa observação acrescentada à edição de 1985 do trabalho que venho citando, ela reitera sua convicção de que "a ideologia é um *locus* extremamente importante para a construção do gênero, mas que deve ser entendida como parte de uma totalidade social e não uma prática ou discurso autônomo" (p. 83). Este conceito de "totalidade social" e o delicado problema da "relativa" autonomia da ideologia (em geral e presumivelmente da ideologia do gênero em particular) dos "meios e forças da produção" e/ou "das relações sociais de produção" permanecem bastante vagos e não resolvidos no argumento de Barrett, que se torna menos nítido e convincente quando ela passa a discutir os modos pelos quais a ideologia de gênero é (re)produzida na prática (literária) cultural.

Uma outra forma talvez mais conveniente de se colocar a questão da ideologia do gênero é sugerida, embora não completamente trabalhada, no artigo de Joan Kelly de 1979 "The doubled vision of feminist theory". Uma vez que aceitemos o conceito fundamental do feminismo de que o pessoal é político, argumenta Kelly, não mais podemos afirmar que existem duas esferas da realidade social: a esfera privada ou doméstica, da família, sexualidade e afetividade, e a esfera pública do trabalho e da produtividade (que incluiria todas as forças e a maioria das relações de produção nos termos de Barrett). Em vez disso, poderíamos imaginar vários conjuntos inter-relacionados de relações sociais — relações de trabalho, classe, raça e sexo-gênero: "O que vemos não são duas esferas da realidade social, e sim dois (ou três) conjuntos de relações sociais. Por enquanto chamaria estas relações de relações de trabalho e sexo (ou classe e raça, e sexo-gênero)."[11] Os homens e as mulheres não só se posicionam diferentemente nessas relações, mas — e esse é um ponto importante — as mulheres são diferentemente afetadas nos diferentes conjuntos.

Na "dupla" perspectiva da análise feminista contemporânea, continua Kelly, podemos perceber duas ordens, a sexual e a econômica, operando juntas: "Em qualquer das formas históricas tomadas pela sociedade patriarcal (feudal, capitalista, socialista etc.), um sistema de sexo-gênero e um sistema de relações produtivas operam simultaneamente (...) para reproduzir as estruturas socioeconômicas e o domínio masculino da ordem social dominante" (p. 61). Dentro dessa "dupla" perspectiva, portanto, é possível perceber claramente como opera a ideologia do gênero: o "lugar da mulher", i.e., a posição atribuída à mulher por nosso sistema de sexo-gênero, como ela enfatiza, "não é uma esfera ou um território separado, e sim uma posição dentro da existência social em geral" (p. 57). O que é um outro ponto importantíssimo.

Pois, se o sistema sexo-gênero (que prefiro chamar simplesmente de gênero para conservar a ambigüidade do termo, tornando-o eminentemente suscetível ao alcance da ideologia, e também da desconstrução) é um conjunto de relações sociais que se mantém por meio da existência social, então o gênero é efetivamente uma instância primária de ideologia, e obviamente não só para as mulheres. Além disso, trata-se de uma instância primária de ideologia, independentemente do fato de que certos indivíduos se vejam fundamentalmente definidos (e oprimidos) pelo gênero, como as feministas culturais brancas, ou por relações de raça e classe, como é o caso das mulheres de cor.[12] A importância da formulação de Althusser sobre o funcionamento subjetivo da ideologia — repetindo, em poucas palavras, que a ideologia precisa de um sujeito, um indivíduo ou pessoa concreta sobre o qual agir — fica agora mais clara e mais central para o projeto feminista de teorizar o gênero como uma força pessoal-política tanto negativa quanto positiva, como irei propor.

Ao afirmar que a representação social de gênero afeta sua construção subjetiva e que, vice-versa, a representação subjetiva do gênero — ou sua auto-representação — afeta sua construção social, abre-se uma possibilidade de agenciamento e autodeterminação ao nível subjetivo e até individual das práticas micropolíticas cotidianas que o próprio Althusser repudiaria. Mesmo assim defendo essa possibilidade e deixarei para discuti-la nas partes 3 e 4 do presente trabalho. Por enquanto, voltando à proposição 2, que foi modificada para "a construção do gênero é tanto o produto quanto o processo de sua representação", posso

agora reescrevê-la: A construção do gênero é o produto e o processo tanto da representação quanto da auto-representação.

Mas agora torna-se necessário discutir uma outra divergência que tenho com Althusser em relação à teoria do gênero, e que é sua idéia de que "a ideologia não tem exterioridade". Trata-se de um sistema perfeitamente fechado, cujo efeito é o de apagar completamente seus próprios vestígios de modo que qualquer um que esteja "na ideologia", preso em sua teia, acredite estar fora e livre dela. Na verdade, existe um lado de fora, um lugar do qual a ideologia pode ser vista como realmente é — mistificação, relação imaginária, engano; e este lugar, para Althusser, é a ciência ou o conhecimento científico. Tal não é absolutamente o caso do feminismo e do que eu proponho chamar, evitando maiores equívocos, o sujeito do feminismo.

Com a expressão "o sujeito do feminismo" quero expressar uma concepção ou compreensão do sujeito (feminino) não apenas como diferente de Mulher com letra maiúscula, a representação de uma essência inerente a todas as mulheres (que já foi vista como Natureza, Mãe, Mistério, Encarnação do Mal, Objetivo do Desejo e do Conhecimento [Masculinos], "O Verdadeiro Ser-Mulher", Feminilidade etc.), mas também como diferente de mulheres, os seres reais, históricos e os sujeitos sociais que são definidos pela tecnologia do gênero e efetivamente "engendrados" nas relações sociais. O sujeito do feminismo que tenho em mente não é assim definido: é um sujeito cuja definição ou concepção se encontra em andamento, neste e em outros textos críticos feministas: e, insistindo neste ponto mais uma vez, o sujeito do feminismo, como o sujeito de Althusser, é uma construção teórica (uma forma de conceitualizar, de entender, de explicar certos processos e não as mulheres). Entretanto, assim como o sujeito de Althusser, que, estando totalmente "na" ideologia, acredita estar fora e livre dela, o sujeito que vejo emergir dos escritos e debates correntes dentro do feminismo está ao mesmo tempo dentro e fora da ideologia do gênero, e está consciente disso, dessas duas forças, dessa divisão, dessa dupla visão.

Meu próprio argumento em *Alice doesn't* procurava mostrar exatamente isso: a discrepância, a tensão, e o constante deslize entre, de um lado, a Mulher como representação, como o objeto e a própria condição da representação e, de outro lado, as mulheres como seres históricos, sujeitos de "relações reais", são motivadas e sustentadas por uma contradição em nossa cultura,

uma contradição irreconciliável: as mulheres se situam tanto dentro quanto fora do gênero, ao mesmo tempo dentro e fora da representação.[13] Que as mulheres continuem a se tornar Mulher, continuem a ficar presas ao gênero assim como o sujeito de Althusser à ideologia, e que persistamos em fazer a relação imaginária mesmo sabendo, enquanto feministas, que não somos isso, e sim sujeitos históricos governados por relações sociais reais, que incluem predominantemente o gênero — esta é a contradição sobre a qual a teoria feminista deve se apoiar, contradição que é a própria condição de sua existência. Obviamente, então, o feminismo não pode ser tido como ciência, como um discurso ou uma realidade que está fora da ideologia, ou fora do gênero como instância de ideologia.[14]

Na verdade, podemos dizer que a mudança que vem ocorrendo na consciência feminista nesta década começou (se é que uma data se faz necessária) em 1981, ano da publicação de *This bridge called my back*, uma coletânea de textos de mulheres de cor radicais, editada por Cherrie Moraga e Gloria Anzaldua, seguido em 1982 pela antologia da Feminist Press editada por Gloria Hill, Patricia Bell Scott e Barbara Smith com o título *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave*.[15] Foram esses os livros que colocaram à disposição de todas as feministas os sentimentos, as análises, as posições políticas das feministas de cor, e suas críticas ao feminismo branco ou dominante. A alteração que começa a ser causada por trabalhos como esses na consciência feminista é melhor caracterizada pela conscientização e pelo esforço de trabalhar a cumplicidade do feminismo com a ideologia, tanto a ideologia em geral (incluindo classismo ou liberalismo burguês, racismo, colonialismo, imperialismo, e, acrescento eu com alguns senões, humanismo) e a ideologia do gênero em particular — isto é, o heterossexismo.

Falei em cumplicidade, e não em completa adesão, pois é óbvio que o feminismo e uma completa adesão à ideologia do gênero são incompatíveis em sociedades androcêntricas. E acrescentaria, ainda, que a conscientização de nossa cumplicidade com a ideologia de gênero, e as divisões e contradições nela envolvidas, é o que deve caracterizar todos os feminismos hoje nos Estados Unidos, não mais apenas o das mulheres brancas e de classe média, que foram as primeiras a serem forçadas a examinar nossa relação com instituições, práticas políticas, aparatos culturais, e

posteriormente com o racismo, anti-semitismo, heterossexismo, classismo, e assim por diante: pois a conscientização da cumplicidade com as ideologias de gênero de suas culturas e subculturas específicas começa a emergir também nos escritos mais recentes de mulheres negras e latinas, e das lésbicas, de qualquer cor, que se identificam com o feminismo.[16] Até que ponto essa nova e emergente consciência de cumplicidade age com ou contra a consciência de opressão é uma questão crucial para a compreensão da ideologia nestes tempos pós-modernos e pós-coloniais.

É por isso que, apesar das divergências, das diferenças políticas e pessoais, e da angústia que acompanha os debates feministas dentro e além das linhas raciais, étnicas e sexuais, devemos ser encorajadas pela esperança de que o feminismo continue a desenvolver uma teoria radical e uma prática de transformação sociocultural. Para que isso ocorra, entretanto, a ambigüidade do gênero deve ser mantida — o que é um paradoxo apenas aparente. Não podemos resolver ou eliminar a incômoda condição de estar ao mesmo tempo dentro e fora do gênero, seja por meio de sua dessexualização (tornando-o apenas uma metáfora, uma questão de *différance*, de efeitos puramente discursivos) ou de sua androginização (reivindicando a mesma experiência de condições materiais para ambos os gêneros de uma mesma classe, raça, ou cultura). Mas já estou me antecipando ao que vou discutir a seguir. Estou novamente transgredindo, pois ainda não trabalhei a terceira proposição, por meio da qual afirmava que a construção do gênero através de sua representação vem acontecendo hoje tanto quanto ou até mais do que em qualquer outro tempo. Iniciarei com um exemplo cotidiano muito simples para depois utilizar provas mais complexas.

3

A maioria de nós — mulheres: aos homens isto não se aplica — provavelmente assinala o F e não o M ao preencher um formulário. Nunca nos ocorreria assinalar o M. Seria como enganarmos a nós mesmas, ou pior, como não existir, como nos apagar do mundo. (Se homens assinalassem o F, caso fossem tentados a fazê-lo, as implicações seriam bem diferentes.) Isto porque,

a partir do momento em que assinalamos o F num formulário, ingressamos oficialmente no sistema sexo-gênero, nas relações sociais de gênero, e fomos "en-gendradas" como mulheres, isto é, não são apenas os outros que nos consideram do sexo feminino, mas a partir daquele momento nós passamos a nos representar como mulheres. Agora, pergunto, isto não é o mesmo que dizer que a letra F assinalada no formulário grudou em nós como um vestido de seda molhado? Ou que, embora pensássemos estar marcando o F, na verdade era o F que estava se marcando em nós?

Este é, com efeito, o processo descrito por Althusser por meio da palavra *interpelação*, o processo pelo qual uma representação social é aceita e absorvida por uma pessoa como sua própria representação, e assim se torna real para ela, embora seja de fato imaginária. Mas meu exemplo é simples demais. Não explica como a representação é construída e depois aceita e absorvida. Para explicar isto, nos voltaremos inicialmente para Michel Foucault.

O primeiro volume da *História da sexualidade* de Foucault se tornou influentíssimo, especialmente por sua audaciosa tese de que a sexualidade, normalmente considerada como uma questão natural, particular e íntima, é de fato totalmente construída na cultura de acordo com os objetivos políticos da classe dominante. A análise de Foucault se inicia a partir de um paradoxo: as proibições e regulamentações dos comportamentos sexuais, ditados por autoridades religiosas, legais ou científicas, longe de constranger ou reprimir a sexualidade, produziram-na e continuam a produzi-la, da mesma forma que a máquina industrial produz bens e artigos, e, ao fazê-lo, produz relações sociais.

Daí o conceito de uma "tecnologia sexual", que ele define como "um conjunto de técnicas para maximizar a vida", criadas e desenvolvidas pela burguesia a partir do final do século XVIII para assegurar a sobrevivência da classe e a continuação da hegemonia. Tais técnicas envolviam a elaboração de discursos (classificação, mensuração, avaliação etc.) sobre quatro "figuras" ou objetos privilegiados do conhecimento: a sexualização das crianças e do corpo feminino, o controle da procriação, e a psiquiatrização do comportamento sexual anômalo como perversão. Esses discursos, implementados pela pedagogia, medicina, demografia e economia, se ancoraram ou se apoiaram nas instituições do Estado e se consolidaram especialmente na família: serviram para disseminar e "implantar", empregando o su-

gestivo termo de Foucault, aquelas figuras e modos de conhecimento em cada indivíduo, família e instituição. Essa tecnologia, como observou ele, "tornou o sexo não só uma preocupação secular, mas também uma preocupação do Estado: para ser mais exato, o sexo se tornou uma questão que exigia que o corpo social como um todo e virtualmente todos os seus indivíduos se colocassem sob vigilância".[17]

A sexualização do corpo feminino tem sido, com efeito, uma das figuras ou objetos de conhecimento favoritos nos discursos da ciência médica, da religião, arte, literatura, cultura popular e assim por diante. A partir de Foucault surgiram vários estudos abordando o tópico, com maior ou menor explicitação, dentro de seu arcabouço metodológico histórico;[18] mas a conexão entre a mulher e a sexualidade, e a identificação do sexual com o corpo feminino, tão difundidas na cultura ocidental, já há muito vêm sendo uma das preocupações centrais da crítica feminista e do movimento de mulheres independentemente, é lógico, de Foucault. A crítica de cinema feminista, em particular, já vinha abordando a questão num arcabouço conceitual que, embora não derivado de Foucault, não lhe é totalmente estranho.

Já algum tempo antes da publicação do volume I da *História da sexualidade* na França (*La volonté de savoir*, 1976), teóricas feministas na área do cinema vinham escrevendo sobre a sexualização das estrelas do cinema em filmes narrativos e analisando as técnicas cinematográficas (iluminação, enquadramento, edição etc) e os códigos cinemáticos específicos (por exemplo, a maneira de olhar) que constroem a mulher como imagem, como objeto do olhar voyeurista do espectador; e vinham desenvolvendo não só uma descrição, mas também uma crítica dos discursos psicossocial, estético e filosófico, subjacentes à representação do corpo feminino como *locus* primário da sexualidade e do prazer visual.[19] A compreensão do cinema como uma tecnologia social, como "aparelho cinemático", se desenvolveu na teoria do filme paralela a, mas independentemente, de Foucault; pelo contrário, como sugere a palavra aparelho, essa compreensão foi diretamente influenciada pelo trabalho de Althusser e de Lacan.[20] Não há quase dúvida, de qualquer modo, de que o cinema — o aparelho cinematográfico — é uma tecnologia de gênero, como argumentei em *Alice doesn't*, se não exatamente nestes termos, pelo menos de modo convincente.

A teoria do aparelho cinematográfico se preocupa mais do que Foucault em responder a ambas as partes de meu questionamento inicial: não apenas o modo pelo qual a representação de gênero é construída pela tecnologia específica, mas também como ela é subjetivamente absorvida por cada pessoa a que se dirige. Para a segunda parte da questão, a idéia crucial é o conceito de platéia, que a teoria feminista estabeleceu como um conceito marcado pelo gênero; o que equivale dizer que as maneiras pelas quais cada pessoa é interpelada pelo filme, as maneiras pelas quais sua identificação é solicitada e estruturada no filme específico,[21] estão íntima e intencionalmente sendo explicitamente relacionadas ao gênero do espectador. Tanto nos estudos críticos quanto nas práticas feministas de cinema, a exploração da platéia feminina vem nos proporcionando uma análise mais sutilmente articulada do modo pelo qual as mulheres apreciam filmes e formas cada vez mais sofisticadas de interpelação na cinematografia (conforme discutido nos capítulos 7 e 8).

Esse trabalho crítico vem produzindo um conhecimento de cinema e da tecnologia do sexo a que a teoria de Foucault, em seus próprios termos, não poderia chegar; pois lá a sexualidade não é entendida como "gendrada", como tendo uma forma masculina e outra feminina, e sim como idêntica para todos — e conseqüentemente masculina (esse assunto é discutido de forma mais completa no capítulo 2). Não estou falando da libido, que Freud disse ser apenas uma, e que eu acho que pode ser certo. Estou falando aqui da sexualidade enquanto uma construção e uma (auto-)representação; e nesse caso, com uma forma masculina e outra feminina, embora na conceitualização patriarcal ou androcêntrica a forma feminina seja uma projeção da masculina, seu oposto complementar, sua extrapolação — assim como a costela de Adão. De modo que, mesmo quando localizada no corpo da mulher (vista, como escreveu Foucault, "como que completamente saturada de sexualidade", p. 104), a sexualidade é percebida como um atributo ou uma propriedade do masculino.

Conforme coloca Lucy Bland em resposta a um artigo sobre a construção histórica da sexualidade na linha foucaultiana — artigo esse que, como não é de surpreender, omite o que ela considera "um dos aspectos centrais da construção histórica da sexualidade, a saber, sua construção como sendo uma especificidade de gênero" — as várias concepções da sexualidade na his-

tória ocidental, embora diferentes entre si, basearam-se no "perene contraste entre a sexualidade 'masculina' e a 'feminina'".[22] Em outras palavras, a sexualidade feminina tem sido invariavelmente definida tanto em oposição quanto em relação à masculina. A concepção que as primeiras feministas, na virada do século, tinham da sexualidade não era exceção: quer clamassem por "pureza" e se opusessem à atividade sexual, vendo-a como forma de rebaixar a mulher ao nível do homem, quer clamassem pela livre expressão da função "natural" e da qualidade "espiritual" do sexo por parte da mulher, o sexo significava sempre relações heterossexuais e, principalmente, penetração. É apenas com o feminismo contemporâneo que surgem os conceitos de uma sexualidade feminina diferente ou autônoma e de identidades sexuais femininas não relacionadas ao homem. Mas, mesmo assim, observa Bland, "deslocar o ato sexual, enquanto penetração, do centro da atividade sexual constitui uma tarefa com a qual defrontamos ainda hoje" (p. 67):

> A polaridade "masculino"/ "feminino" tem sido e ainda é um dos temas centrais de quase todas as representações da sexualidade. Dentro do "senso comum", as sexualidades masculina e feminina aparecem como distintas: a sexualidade masculina é considerada ativa, espontânea, genital, facilmente suscitada por "objetos" e pela fantasia, enquanto que a sexualidade feminina é vista em termos de sua relação com a sexualidade masculina, como sendo basicamente expressiva e responsiva à masculina. (p. 57)

Daí o paradoxo que macula a teoria de Foucault, e outras teorias contemporâneas radicais, mas androcêntricas: buscando combater a tecnologia social que produz a sexualidade e a opressão sexual, essas teorias (e suas respectivas políticas) negam o gênero. Mas negar o gênero significa, em primeiro lugar, negar as relações sociais de gênero que constituem e validam a opressão sexual das mulheres; e, em segundo lugar, negar o gênero significa permanecer "dentro da ideologia", de uma ideologia que não coincidentemente embora não intencionalmente reverte em benefício do sujeito do gênero masculino.

Em seu livro conjunto, as autoras de *Changing the subject* discutem a importância e os limites da teoria do discurso, e de-

senvolvem suas propostas teóricas a partir de uma crítica e de uma aceitação das premissas básicas do pós-estruturalismo e da desconstrução.[23] Aceitam, por exemplo, "o deslocamento pós-estruturalista do sujeito unitário, e a revelação de seu caráter constituído e não constitutivo" (p. 204), mas mantêm que a desconstrução do sujeito unificado, o indivíduo burguês ("o sujeito-como-agente"), não é suficiente para uma compreensão exata da subjetividade. Especialmente no capítulo "Gender difference and the production of subjectivity" de Wendy Hollway, postula-se que o que explica o conteúdo das diferenças de gênero são os significados diferenciados quanto ao gênero e às posições diferenciadas colocadas à disposição de homens e mulheres no discurso. Assim, por exemplo, como todos os discursos sobre a sexualidade são diferenciados quanto ao gênero e portanto múltiplos (há pelo menos dois em cada caso específico ou momento histórico), as mesmas práticas de (hetero-)sexualidade possivelmente "significam coisas diferentes para mulheres e para homens, porque estão sendo lidos por meio de discursos diferentes" (p. 237).

O trabalho de Hollway trata do estudo das relações heterossexuais como "o *locus* primário onde a diferença de gênero é reproduzida" (p. 228), e se baseia na análise de materiais empíricos extraídos de narrativas pessoais de relacionamentos heterossexuais. Seu projeto teórico consiste na pergunta "como podemos entender a diferença de gênero de um modo que possa explicar mudanças?"

> Se não fizermos esta pergunta, a mudança de paradigma de uma teoria biologista para uma teoria discursiva da diferença de gênero não trará muito progresso. Se o conceito de discurso apenas substituir o conceito de ideologia, nos resta uma entre duas possibilidades. Ou verificamos que os discursos se repetem mecanicamente, ou — e esta é a tendência da teoria materialista da ideologia — mudanças na ideologia são conseqüência de mudanças nas condições materiais. De acordo com esta utilização da teoria do discurso, as pessoas são vítimas de certos sistemas de idéias que lhes são extrínsecos. O determinismo discursivo se vê face a face com a velha questão de agenciamento típica dos determinismos sociais. (p. 237)

A "falha" na teoria de Foucault, conforme Hollway, reside

na explicação que ele dá sobre mudanças históricas em discursos. "Ele enfatiza a relação mutuamente constitutiva entre poder e conhecimento: como um constitui o outro para produzir as verdades de uma certa época." Em vez de equiparar poder com opressão, Foucault vê o poder como produtor de significados, valores, conhecimentos e práticas, e, intrinsecamente, nem positivo nem negativo. Entretanto, observa Hollway, "ele ainda não explica como as pessoas se constituem como resultado do fato de certas verdades e não outras estarem em voga" (p. 237). Hollway reformula, então, e redistribui o conceito de poder de Foucault, sugerindo que o poder é o que motiva (não necessariamente de modo consciente ou racional) os "investimentos" feitos pelas pessoas nas posições discursivas. Se em um dado momento existem vários discursos sobre a sexualidade competindo entre si e mesmo se contradizendo — e não uma única, abrangente ou monolítica, ideologia —, então o que faz alguém se posicionar num certo discurso e não em outro é um "investimento" (termo traduzido do alemão *Besetzung*, palavra empregada por Freud e expressa em inglês por *cathexis*), algo entre um comprometimento emocional e um interesse investido no poder relativo (satisfação, recompensa, vantagem) que tal posição promete (mas não necessariamente garante).

A colocação de Hollway é uma tentativa interessante de reconceitualizar o poder de tal modo que o agenciamento (e não a escolha) passe a ser percebido pelo sujeito, especialmente por sujeitos que tenham sido (considerados) "vítimas" da opressão social ou especialmente desautorizados pelo monopólio discursivo do binômio poder-conhecimento. Tal colocação pode explicar, por exemplo, não só por que as mulheres (pessoas de um gênero) têm historicamente feito investimentos diferentes e, conseqüentemente, tomado posições diferentes quanto ao gênero e a práticas e identidades sexuais (celibato, monogamia, não-monogamia, frigidez, papéis sexuais, lesbianismo, heterossexualidade, feminismo, antifeminismo, pós-feminismo etc.); mas pode explicar também o fato de que "outras importantes dimensões da diferença social, como classe, raça e idade, cruzam o gênero para favorecer ou desfavorecer certas posições" (p. 239), como sugere Hollway. No entanto, sua conclusão de que "toda relação e toda prática é um *locus* potencial de mudança tanto quanto um *locus* de reprodução" não nos indica qual a relação que

o potencial de mudança nas relações de gênero — tanto na percepção quando na realidade social — pode ter com a hegemonia dos discursos.

Como as mudanças de percepção afetam ou alteram os discursos dominantes? Ou, em outras palavras, que investimentos resultam em maior poder? Por exemplo, se dizemos que certos discursos e práticas, embora marginais em relação a instituições, mas mesmo assim causadores de rupturas e oposições (e.g. as organizações coletivas de cinema e de saúde femininas, os grupos de estudos da mulher e de estudos afro-americanos que alteram o cânone literário e os currículos universitários, a crítica emergente do discurso colonial), têm o poder de "implantar" novos objetos e formas de conhecimento em certos sujeitos, pode-se concluir que tais discursos antagônicos podem se tornar dominantes ou hegemônicos? Em caso afirmativo, como? Ou será que precisam necessariamente se tornar dominantes para que as relações sociais se modifiquem? Em caso negativo, como poderão ser alteradas as relações de gênero? Ou, reformulando todas essas perguntas numa só: se, conforme escreve Hollway, "a diferença de gênero é (...) reproduzida nas interações cotidianas de casais heterossexuais, através da negação do caráter não-unitário, não-racional e relacional da subjetividade" (p. 252), o que irá persuadir as mulheres a investirem em outros posicionamentos, em outras fontes de poder capazes de alterar as relações de gênero, quando elas já assumiram a posição em questão (a da parte feminina do casal) exatamente porque tal posição já lhes garante, como mulheres, um certo poder relativo?

O que estou querendo demonstrar, mesmo concordando com Hollway na maior parte de seu argumento e apreciando seu esforço para redistribuir o poder entre a maioria de nós, é que a teorização do poder "relativo" daqueles oprimidos pelas relações sociais atuais como positivo carece de algo mais radical, ou talvez mais drástico, do que ela parece disposta a arriscar. O problema é complicado pelo fato de que os investimentos analisados por Hollway se encontram firmados e garantidos por um contrato heterossexual; isto é, seu objeto de estudo é exatamente o *locus* onde as relações de gênero, e portanto a ideologia do gênero, são reproduzidas na vida diária. Quaisquer mudanças que possam resultar disso, independentemente da forma em que possam ocorrer, provavelmente não passarão de mudanças de "diferen-

ça de gênero'', e não mudanças nas relações sociais de gênero: mudanças, enfim, na direção de uma maior ou menor ''igualdade'' da mulher em relação ao homem.

Eis aqui, em grande evidência, o problema no conceito de diferença(s) sexual(ais), com sua força conservadora limitando e trabalhando contra o esforço de repensar suas próprias representações. Acredito que para pensar o gênero (homens e mulheres) de outra forma e para (re)construí-lo em termos outros que aqueles ditados pelo contrato patriarcal precisamos nos afastar do referencial androcêntrico, em que o gênero e a sexualidade são (re)produzidos pelo discurso da sexualidade masculina — ou, como tão bem escreveu Luce Irigaray, da homossexualidade. Este artigo pretende ser um esboço de mapa para nortear os primeiros passos em direção a uma saída.

Posicionando-se num referencial bem diferente, Monique Wittig enfatizou o poder que têm os discursos de violentar as pessoas, uma violência que é material e física, embora produzida por discursos abstratos e científicos, bem como pelos discursos da mídia.

> Se o discurso dos sistemas teóricos modernos e da ciência social exerce algum tipo de poder sobre nós, é porque lida com conceitos que nos tocam de perto (...). Estes funcionam como conceitos primitivos num conglomerado de disciplinas, teorias e idéias correntes que denominarei ''da mente civilizada''. (Ver *The savage mind*, de Claude Lévi-Strauss.) Referem-se a ''mulher'', ''homem'', ''sexo'', ''diferença'' e toda uma série de conceitos que levam esta marca, incluindo conceitos como ''história'', ''cultura'' e o ''real''. E embora tenha-se aceito em anos recentes que não existe natureza, que tudo é cultura, permanece dentro dessa cultura uma essência de natureza que resiste ao escrutínio, uma relação excluída do social na análise — uma relação cuja característica está inapelavelmente na cultura, assim como na natureza, e que é a relação heterossexual. Chamarei a isso de relação social obrigatória entre ''homem'' e ''mulher''.[24]

Ao argumentar que o ''discurso da heterossexualidade nos oprime no sentido de que nos impede de nos falarmos a não ser que nos falemos em seus termos'' (p. 105), Wittig recupera o sentido da opressividade do poder enquanto imbricada nos conhecimentos

institucionalmente controlados, um sentido que de certa forma se perdeu quando a ênfase passou a ser colocada na concepção foucaultiana do poder como produtivo, e conseqüentemente como positivo. Mesmo sendo difícil negar que o poder produz conhecimentos, significados e valores, parece bastante óbvio que temos que distinguir entre os efeitos positivos e os efeitos opressivos de uma tal produção. E este não é um problema apenas para a prática política, e sim, como nos lembra Wittig, uma questão a ser respondida especialmente pela teoria.

Posso então reescrever minha terceira proposição: a construção do gênero ocorre hoje através das várias tecnologias do gênero (p. ex., o cinema) e discursos institucionais (p. ex., a teoria) com poder de controlar o campo do significado social e assim produzir, promover e "implantar" representações de gênero. Mas os termos para uma construção diferente do gênero também existem, nas margens dos discursos hegemônicos. Propostos de fora do contrato social heterossexual, e inscritos em práticas micropolíticas, tais termos podem também contribuir para a construção do gênero e seus efeitos ocorrem ao nível "local" de resistências, na subjetividade e na auto-representação. Voltarei a esse último ponto na parte 4.

No último capítulo de *Alice doesn't*, empreguei o termo *experiência* para designar o processo pelo qual a subjetividade é construída para todos os seres sociais. Procurei definir experiência mais exatamente como um complexo de efeitos, hábitos, disposições, associações e percepções significantes que resultam da interação semiótica do eu com o mundo exterior (nas palavras de C. S. Peirce). A constelação ou configuração de efeitos de significados que denomino experiência se altera e é continuamente reformada, para cada sujeito, através de seu contínuo engajamento na realidade social, uma realidade que inclui — e, para as mulheres, de forma capital — as relações sociais de gênero. Pois, conforme comecei a argumentar naquele livro, seguindo as concepções críticas de Virgínia Woolf e de Catharine MacKinnon, a subjetividade e a experiência femininas residem necessariamente numa relação específica com a sexualidade. E, embora não suficientemente desenvolvida, essa observação me sugere que o que eu estava tentando definir com o conceito de um complexo de hábito, associações, percepções e disposições que nos "engendram" como femininas — era na verdade a experiência do gêne-

ro, os efeitos de significado e as auto-representações produzidas no sujeito pelas práticas, discursos e instituições socioculturais dedicados à produção de homens e mulheres. E não foi por acaso, então, que minhas análises se preocupavam com o cinema, a narrativa e a teoria. Pois esses já são em si tecnologias de gênero.

Mas afirmar que a teoria (um termo genérico para designar qualquer discurso teórico que busque explicar um certo objeto de conhecimento, e que efetivamente construa esse objeto dentro de um campo de significado como sendo seu próprio domínio de conhecimento, domínio este freqüentemente chamado de "disciplina") é uma tecnologia de gênero pode parecer paradoxal frente ao que venho lamentando nestas páginas, ou seja, que as teorias disponíveis para nos ajudar a mapear a passagem da socialidade à subjetividade, dos sistemas simbólicos à percepção individual, ou de representações culturais à auto-representação — uma passagem em espaço descontínuo, devo acrescentar — ou não se preocupam com o gênero ou não são capazes de conceber um sujeito feminino.[25] Ou não se preocupam com o gênero, como as de Althusser ou de Foucault, ou dos primeiros trabalhos de Julia Kristeva ou de Umberto Eco; ou então, se se preocupam com o gênero, como faz a teoria freudiana da psicanálise (mais do que qualquer outra, na verdade, com exceção da teoria feminista) e se oferecem então um modelo de construção de gênero na diferença sexual, mesmo assim o mapa que traçam do terreno entre a socialidade e a subjetividade deixa o sujeito feminino desesperadamente atolado nos pântanos do patriarcado, ou encalhado entre o mar e o rochedo. Entretanto, e é esse o meu argumento no presente livro, tanto as teorias quanto as ficções nela inspiradas contêm e promovem certas representações de gênero, assim como faz o cinema.

Um bom exemplo disso é o brilhante trabalho de Kaja Silverman sobre a subjetividade e a linguagem na psicanálise. Argumentando que a subjetividade é produzida por meio da linguagem e que o sujeito humano é um sujeito semiótiço e portanto gendrado, Silverman faz um corajoso esforço, em suas palavras, "para criar um espaço para o sujeito feminino em suas páginas, mesmo que o espaço seja apenas negativo".[26] Com efeito, dentro do arcabouço lacaniano de sua análise, a questão do gênero não encontra espaço e o sujeito feminino consegue ser definido apenas vagamente como "um ponto de resistência" (p. 144, p. 232) à cultura patriarcal, como "potencialmente subversivo"

(p. 233), ou como negativamente estruturado "em relação ao falo" (p. 191). Essa negatividade da mulher, o fato de ela carecer das leis e dos processos de significação ou de transcendê-los, tem a sua contrapartida na teoria psicanalítica pós-estruturalista, no conceito da feminilidade como uma condição privilegiada, uma proximidade à natureza, ao corpo, ao lado maternal, ou ao inconsciente. No entanto, somos alertados, tal feminilidade é puramente uma representação, um posicionamento dentro do modelo fálico de desejo e significação; não se trata de uma qualidade ou de uma propriedade da mulher. O que significa dizer que a mulher, como sujeito do desejo ou da significação, é irrepresentável, a não ser como representação.

Mas, mesmo ao divergir da versão lacaniana predominante na crítica literária e na teoria do cinema, ao abordar a questão de como alguém se torna mulher (como, por exemplo, na teoria objeto-relacional, tanto ou até mais simpática às feministas do que Lacan ou Freud), a psicanálise define a mulher em relação ao homem, a partir do mesmo referencial e com as categorias analíticas elaboradas para explicar o desenvolvimento psicossocial masculino. E é por isso que a psicanálise não aborda, e não pode abordar, a complexa e contraditória relação entre mulheres e Mulher, o que passa então a definir como uma simples equação: mulheres = Mulher = Mãe. E isso, conforme já sugeri, é um dos efeitos mais profundamente arraigados da ideologia do gênero.

Antes de passar a considerar as representações de gênero contidas em outros discursos atuais de interesse para o feminismo, quero retomar um pouco meu posicionamento pessoal em relação a como compreender o gênero, seja através de uma leitura crítica da teoria, seja através das mudanças na configuração de minha experiência como feminista e teórica. Se fui capaz de perceber, embora não tenha conseguido formular em meus primeiros trabalhos, que o cinema e as teorias narrativas eram tecnologias de gênero,[27] não foi apenas por ter lido Foucault e Althusser (eles não falavam sobre gênero) e Woolf e MacKinnon (elas falavam), mas também porque eu tinha absorvido como experiência pessoal (através de minha própria história e envolvimento na realidade social e nos espaços "gendrados" das comunidades feministas) o método analítico e crítico feminista, a prática da autoconscientização. Pois a compreensão da condição pessoal de ser mulher em termos sociais e políticos e a constante revisão,

reavaliação e reconceitualização dessa condição *vis-à-vis* à compreensão que outras mulheres têm de suas posições sociossexuais geram um modo de apreender a realidade social como um todo que é derivado da conscientização de gênero. E a partir desse entendimento, desse conhecimento pessoal, íntimo, analítico e político da universalidade do gênero, não há como retornar à inocência da "biologia".

É por essa razão que não consigo compartilhar a crença de certas mulheres num passado matriarcal, ou numa esfera "matrística" contemporânea, presidida pela Deusa, um mundo de tradição feminina, marginal e subterrâneo, e ainda assim totalmente bom e positivo, pacífico, ecologicamente correto, matrilinear, matrifocal, não indo-europeu, e assim por diante: em resumo, um mundo intocado pela ideologia, pelos conflitos de classe e raça, pela televisão — um mundo não perturbado pelas exigências contraditórias e pelas recompensas opressoras do gênero, como o que eu, e certamente também essas mulheres, experimentamos diariamente. Por outro lado, e pelas mesmas razões, acho igualmente impossível rejeitar o gênero, quer como uma idéia essencialista e mítica do tipo que acabo de descrever, quer como a idéia liberal-burguesa difundida pela mídia: algum dia, num futuro próximo, de alguma forma, as mulheres terão carreiras, seus próprios sobrenomes e propriedades, filhos, maridos e/ou amantes mulheres de acordo com a preferência — e tudo sem alterar as relações sociais existentes e as estruturas heterossexuais às quais nossa sociedade e a maioria das outras estão firmemente atreladas.

Até mesmo esta descrição, que, devo admitir honestamente, aparece como pano de fundo de um certo discurso feminista sobre o gênero, mesmo este Estado Ideal de igualdade de gênero não basta para me dissuadir de reivindicar o gênero como uma questão radical para a teoria feminista. E assim chego à última das quatro proposições.

4

O estado ideal da igualdade de gênero, conforme acabo de descrever, é um alvo fácil para os desconstrucionistas. Concor-

do. (Embora não seja apenas uma fabricação, pois é por assim dizer uma representação real; basta ir ao cinema para constatar sua existência.) Mas apesar dos óbvios exemplos da representação ideológica do gênero no cinema, onde a intencionalidade da tecnologia é virtualmente colocada em primeiro plano na tela; e apesar da psicanálise, cuja prática médica é muito mais uma tecnologia de gênero do que uma teoria, existem outros esforços mais sutis para reprimir o trauma do gênero — a potencial ruptura da estrutura social e do privilégio masculino branco que ocorreria se essa crítica feminista do gênero como produção ideotecnológica pudesse se generalizar.

Consideremos, por exemplo, a nova onda da crítica feminista feita por homens recentemente. Filósofos escrevendo no feminino, críticos lendo no feminino, o homem no feminismo — de que trata tudo isso? Obviamente é uma *homem-nagem* (o trocadilho é por demais tentador para não usá-lo), mas com que finalidade? Na maioria das vezes através de pequenas menções ou trabalhos ocasionais, tais trabalhos não apóiam ou valorizam o projeto feminista em si dentro da academia. O que eles valorizam e legitimam são certas posições dentro do feminismo acadêmico, posições que acomodam os interesses pessoais do crítico ou as preocupações teóricas androcêntricas, ou ambas.[28]

Conforme observado na introdução de uma recente coletânea de artigos sobre *Gender and reading*, há evidência de que os homens são "leitores antagonistas" da ficção feminina. Mais exatamente, "não é que os homens não possam ler textos escritos por mulheres; é que eles *não querem*"[29]. Tanto quanto nos mostra a teoria, esta evidência pode ser facilmente constatada na observação do índice de autores de qualquer livro que não se identifique especificamente como feminista. A pobreza de referências a críticas feministas e femininas é tão constante que se pode ficar tentada, como o foi Elaine Showalter, a receber com satisfação "o ingresso na crítica feminista de [renomados] teóricos do sexo masculino".[30] E a tentação pode ser irresistível se, como as editoras de *Gender and reading*, nos preocuparmos com que "as discussões de *diferenças de gênero* não impeçam o reconhecimento de variabilidade individual e a base comum compartilhada por *todos os seres humanos* (p. xxix; grifos nossos).

Os limites e a deficiência desta visão de gênero como "diferença de gênero" se tornam especialmente visíveis quando, em

um dos artigos da coletânea, que propõe "Uma teoria para leitoras lésbicas", Jean Kennard concorda com Jonathan Culler (citando Showalter) e reinscreve as palavras dele-dela diretamente em suas próprias palavras: "Ler como lésbica não é necessariamente o que acontece quando uma lésbica lê (...). A hipótese de uma leitora lésbica altera nossa apreensão de um certo texto."[31] Ironicamente, ou, devo dizer, graças à justiça poética, esta última frase contradiz e se opõe ao projeto crítico da própria Kennard, claramente exposto em páginas anteriores: "O que quero aqui sugerir é uma teoria de leitura que não simplifique excessivamente o conceito de identificação, que não apague a diferença lésbica dentro de um universal feminino (...). É uma tentativa de sugerir um modo para as lésbicas relerem e escreverem a respeito de textos." (p. 66)

A ironia reside no fato de que a afirmação de Culler — seguindo a desconstrução derridiana, que é o contexto de sua afirmação — pretende equiparar gênero a diferença(s) discursiva(s), diferenças que são efeitos da linguagem ou posições dentro do discurso, e assim efetivamente independentes do gênero do leitor (conceito de diferença já mencionado a propósito da crítica feita a ele por Michèle Barrett). O que Kennard está sugerindo, então, é que Culler pode ler não só como mulher, mas também como lésbica, o que iria "incluir a diferença lésbica" não apenas "dentro de um feminino universal", mas também dentro de um masculino universal (que o próprio Jonathan Culler pode nem aceitar representar, em nome da *différance*). A justiça poética é bem-vinda pelo fato de a intuição crítica e a suposição inicial de Kennard (de que a lésbicas não lêem da mesma forma que as mulheres comprometidas com a heterossexualidade ou que os homens) serem bastante acertadas, na minha opinião; mas elas precisam ser justificadas ou é necessário fazer justiça a elas por meios outros que não as teorias masculinas de leitura ou a psicologia Gestalt (pois além de Lacan e Derrida, através de Culler, Kennard deriva sua teoria de "leitura polar" da teoria das características opostas ou "polaridades" de Joseph Zinker). Para fins da presente discussão, a justiça poética pode ser representada pela crítica que Tania Modleski faz da "hipótese" de Showalter-Culler:

> Para Culler, cada estágio da crítica feminista torna ainda mais problemática a idéia de "experiência feminina". Ao ques-

> tionar este conceito, Culler consegue abrir espaço para interpretações feministas masculinas de textos literários. Assim, num certo momento ele cita a observação de Peggy Kamuf sobre o feminismo como forma de leitura e toma emprestado um termo, ironicamente de Elaine Showalter, para sugerir que "ler como mulher" não está, em última análise, vinculado ao gênero do leitor real: repetidamente Culler fala da necessidade de o crítico adotar o que Showalter denominou a "hipótese" de uma leitora mulher em vez de invocar a experiência de leitores reais.[32]

Depois, mostrando que Culler aceita a explicação freudiana em *Moses and Monotheism* e, a partir daí, passa a considerar que uma crítica literária que busque determinar os significados legítimos de um texto deve ser vista como "patriarcal", Modleski sugere que o próprio Culler é patriarcal, "exatamente no momento em que se afigura como mais feminista — quando usurpa para si e para outros críticos masculinos a habilidade de ler como mulher, criando uma hipótese de leitoras mulheres" (p. 133). Uma crítica feminista, conclui ela, deve rejeitar "a hipótese de uma leitora mulher" e promover em seu lugar a "leitora feminina real".[33]

Paradoxalmente, conforme mostro no capítulo 2 em relação à posição de Foucault quanto à questão do estupro, algumas das tentativas mais sutis de conter esse trauma do gênero se inscrevem nos discursos teóricos que mais explicitamente procuram desconstruir o status quo no texto da cultura ocidental: a filosofia anti-humanista e o próprio desconstrucionismo derridiano, conforme modificado pelos estudos literários e textuais da academia anglo-americana. Em sua análise do conceito de feminilidade na filosofia francesa contemporânea, Rosi Braidotti vê nesse conceito o ponto central de suas preocupações: a crítica da racionalidade, a desmistificação da subjetividade unificada (o indivíduo como sujeito do conhecimento), e a investigação da cumplicidade entre conhecimento e saber. A crítica radical da subjetividade, argumenta, "tem se concentrado em um certo número de questões a respeito da função e do status da 'feminilidade' no arcabouço conceitual do discurso filosófico".[34] Esse interesse parece ser "uma co-ocorrência extraordinária de fenômenos: o renascimento do movimento de mulheres, de um lado, e a ne-

cessidade de reexaminar as bases do discurso racional sentida pela maioria dos filósofos europeus", de outro lado. Braidotti discute então as várias formas assumidas pela feminilidade no trabalho de Deleuze, Foucault, Lyotard e Derrida e, simultaneamente, a constante recusa de cada um em identificar a feminilidade com mulheres reais. Pelo contrário, só quando abandonarem a insistência na especificidade sexual (gênero) as mulheres, na ótica deles, serão o grupo social mais bem qualificado (porque oprimidas pela sexualidade), tornando possível um sujeito radicalmente "outro", descentrado e dessexualizado.

E é assim que, deslocando a questão do gênero para uma figura a-histórica, puramente textual da feminilidade (Derrida); ou transportando a base sexual do gênero para além da diferença sexual, para um corpo de prazeres difusos (Foucault) e superfícies libidinalmente investidas (Lyotard); ou um *locus* corporal de afetividade indiferenciada e portanto um sujeito livre da (auto-)representação e dos limites da identidade (Deleuze); e finalmente, deslocando a ideologia, e também a realidade — a historicidade — do gênero para esse sujeito difuso, descentrado ou desconstruído (mas certamente não feminino) — e é assim que, ainda paradoxalmente, essas teorias fazem seu apelo às mulheres, denominando tornar-se mulher (*devenir-femme*) o processo desse deslocamento.

Em outras palavras, somente negando a diferença sexual (e o gênero) como componentes da subjetividade em mulheres reais, e conseqüentemente negando a história da opressão e da resistência política das mulheres, bem como a contribuição epistemológica do feminismo para a redefinição da subjetividade e da socialidade, é que os filósofos podem ver nas "mulheres" o repositório privilegiado do "futuro da humanidade". Isso, observa Braidotti, "nada mais é do que o velho hábito mental [dos filósofos] de pensar o masculino como sinônimo de universal (...) o velho hábito de transformar as mulheres em metáfora" (pp. 34-35). O fato de esse hábito ser anterior ao sujeito cartesiano, e portanto mais difícil de ser eliminado, pode explicar o predominante descaso e até mesmo absoluto desprezo que intelectuais masculinos demonstram pela teorização feminista, apesar de gestos ocasionais em direção às "lutas das mulheres" ou da concessão de status político ao movimento de mulheres. Isso não deve impedir, e com efeito não impede, que teóricas feministas leiam, releiam e reescrevam seus trabalhos.

Pelo contrário, a necessidade que tem a teoria feminista de continuar sua crítica radical dos discursos dominantes sobre gênero, como esses, mesmo quando procuram eliminar a diferença sexual completamente, se torna mais urgente a partir do momento em que se tomou a palavra *pós-feminismo*, e não em vão. Esse tipo de desconstrução do sujeito é efetivamente maneira de reter as mulheres na feminilidade (Mulher) e de reposicionar a subjetividade feminina *dentro* do sujeito masculino, seja lá como for definido. Além disso, impede a entrada do sujeito social emergente a que esses discursos dizem tentar se dirigir, um sujeito constituído por meio de uma multiplicidade de diferenças na heterogeneidade discursiva e material. Novamente, então, reescrevo: se a desconstrução do gênero inevitavelmente causa a (re)construção, a pergunta é, em que termos e no interesse de quem está sendo feita essa des-reconstrução?

Voltando agora ao problema que procurei elucidar na discussão sobre o ensaio de Jean Kennard, a dificuldade que encontramos ao teorizar a construção da subjetividade na textualidade aumenta consideravelmente e a tarefa se torna proporcionalmente mais urgente quando a subjetividade em questão se encontra "en-gendrada" em uma relação com a sexualidade que é absolutamente irrepresentável nos termos dos discursos hegemônicos sobre a sexualidade e sobre o gênero. O problema, comum a todas as pesquisadoras e professoras feministas, é um problema que enfrentamos quase que diariamente em nosso trabalho, a saber: a maioria das teorias de leitura, escrita, sexualidade e ideologia disponíveis, ou qualquer outra produção cultural, são construídas sobre narrativas masculinas de gênero, edipianas ou antiedipianas, que se encontram presas ao contrato heterossexual; narrativas que tendem a se reproduzir persistentemente nas teorias feministas. E esta tendência irá se tornar realidade, a não ser que se resista constantemente, suspeitando-se da tendência. O que é a razão pela qual a crítica de todos os discursos a respeito do gênero, inclusive aqueles produzidos ou promovidos como feministas, continua a ser uma parte tão vital do feminismo quanto o atual esforço para criar novos espaços de discurso, reescrever narrativas culturais e definir os termos de outra perspectiva — uma visão de "outro lugar".

Pois, se esta visão não é encontrada em lugar algum, não é dada em um único texto, não é reconhecível como representa-

ção, não é que nós — feministas, mulheres — não tenhamos conseguido produzi-la. É, isto sim, que o que produzimos não é reconhecido, exatamente, como representação. Pois esse "outro lugar" não é um distante e mítico passado, nem uma história de um futuro utópico: é o outro lugar do discurso aqui e agora, os pontos cegos, ou o *space-off* de suas representações. Eu o imagino como espaços nas margens dos discursos hegemônicos, espaços sociais entalhados nos interstícios das instituições e nas fendas e brechas dos aparelhos de poder-conhecimento. E é aí que os termos de uma construção diferente do gênero podem ser colocados — termos que tenham efeito e que se afirmem no nível da subjetividade e da auto-representação: nas práticas micropolíticas da vida diária e das resistências cotidianas que proporcionam agenciamento e fontes de poder ou investimento de poder; e nas produções culturais das mulheres, feministas, que inscrevem o movimento dentro e fora da ideologia, cruzando e recruzando as fronteiras — e os limites — da(s) diferença(s) sexual(ais).

Quero esclarecer bem este movimento de cruzar e recruzar os limites da diferença sexual. Não estou me referindo a movimento de um espaço para outro que esteja além e fora dele: digamos, do espaço de uma representação, da imagem produzida pela representação num campo discursivo ou visual, para o espaço fora da representação, o espaço fora do discurso, que seria então considerado "real"; ou, como diria Althusser, do espaço da ideologia para o espaço do conhecimento científico e real; ou do espaço simbólico construído pelo sistema de sexo-gênero para uma "realidade" externa a ele. Pois, obviamente, não existe nenhuma realidade social para uma dada sociedade fora de seu sistema particular de sexo-gênero (as categorias mutuamente exclusivas e exaustivas de masculino e feminino). O que quero dizer, ao contrário, é um movimento a partir do espaço representado por/em uma representação, por/em um discurso, por/em um sistema de sexo-gênero, para o espaço não representado, mas implícito (não visto) neles.

Há pouco usei a expressão *space-off*, emprestada da teoria do cinema: o espaço não visível no quadro, mas que pode ser inferido a partir daquilo que a imagem torna visível. No cinema clássico ou comercial, o *space-off* é, de fato, apagado, ou melhor, reabsorvido e fechado na imagem pelas regras cinemáticas de narração (a mais importante entre elas sendo a do sistema de

shot/reverse shot). Mas o cinema de vanguarda nos mostrou que o *space-off* existe concomitante e paralelamente ao espaço representado, tornou-se visível ao notar sua ausência no quadro ou na sucessão de imagens, e demonstrou que ele inclui não só a câmera (o ponto de articulação e perspectiva através do qual a imagem é construída), mas também o espectador (o ponto onde a imagem é recebida, re-construída, e re-produzida na/como subjetividade).

Mas o movimento para dentro e fora do gênero como representação ideológica, que, conforme proponho, caracteriza o sujeito do feminismo, é um movimento de vaivém entre a representação do gênero (dentro de seu referencial androcêntrico) e o que essa representação exclui, ou, mais exatamente, torna irrepresentável. É um movimento entre o espaço discursivo (representado) das posições proporcionadas pelos discursos hegemônicos e o *space-off*, o outro lugar, desses discursos: esses outros espaços tanto sociais quanto discursivos, que existem, já que as práticas feministas os (re)construíram, nas margens (ou "nas entrelinhas", ou "ao revés"), dos discursos hegemônicos e nos interstícios das instituições, nas contrapráticas e novas formas de comunidade. Esses dois tipos de espaço não se opõem um ao outro, nem se seguem numa corrente de significação, mas coexistem concorrentemente e em contradição. O movimento entre eles, portanto, não é o de uma dialética, integração, combinatória, ou o da *différance*, mas sim a tensão da contradição, da multiplicidade, da heteronomia.

Se nas narrativas mestras, cinemáticas ou não, os dois tipos de espaço são reconciliados e integrados, assim como o homem contém a mulher em sua humanidade, na homossexualidade, mesmo assim as produções culturais e as práticas micropolíticas do feminismo têm mostrado que se trata de espaços separados e heteronômicos. Portanto, habitar os dois tipos de espaço ao mesmo tempo significa viver uma contradição que, como sugeri, é a condição do feminismo aqui e agora: a tensão de uma dupla força em direções contrárias — a negatividade crítica de sua teoria, e a positividade afirmativa de sua política — é tanto a condição histórica da existência do feminismo quanto sua condição teórica de possibilidade. O sujeito do feminismo é "en-gendrado" lá. Isto é, em outro lugar.

NOTAS

Agradeço a meus alunos do curso história da consciência, "Tópicos de teoria feminista: tecnologias de gênero" por seus comentários e observações, e a meu colega Hayden White por sua cuidadosa leitura deste texto, que me ajudaram a formular mais claramente algumas das questões aqui discutidas.

[1] Para maior discussão desses termos, ver Teresa de Lauretis, ed., *Feminist studies/critical studies* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), especialmente os artigos de Sandra O'Neale e Mary Russo.

[2] Michel Foucault, *The history of sexuality. Vol. I: An Introduction*, trad. Robert Hurley (Nova York; Vintage Books, 1980), p. 127. [*História da sexualidade*, Graal, 1985.]

[3] Existem outras bem conhecidas exceções na língua inglesa, como o feminino empregado para navios, carros e países. Ver Dale Spender, *Man made language* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980), para questões relativas à pesquisa sociolingüística do feminismo anglo-americano. Com respeito à questão filosófica do gênero na linguagem, em especial à subversão das práticas da escrita através do uso estratégico de pronomes pessoais, ver Monique Wittig, "The mark of gender", *Feminist Issues* 5, nº 2 (outono 1985): 3-12.

[4] Ver Sherry B. Ortner e Harriet Whitehead. *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981). O termo "sistema de sexo-gênero" foi empregado pela primeira vez por Gayle Rubin, "The traffic in women: Notes toward a political economy of sex", in *Toward an anthropology of women*, ed. Rayna Reiter (Nova York: Monthly Review Press, 1975), pp. 157-210.

[5] Jane F. Collier e Michelle Z. Rosaldo, "Politics and Gender in Simples Societies", in Ortner e Whitehead, *Sexual meanings*, p. 275. No mesmo volume, ver também Sherry B. Ortner, "Gender and sexuality in hierarchical societies", pp. 359-409.

[6] Louis Althusser, "Ideology and ideological state apparatuses (Notes towards an investigation)", in *Lenin and philosophy* (Nova York: Monthly Review Press, 1971), p. 165. Próximas referências a este trabalho serão indicadas no próprio texto.

[7] Cf. *The woman question: selections from the writings of Karl Marx, Frederick Engels, V.I. Lenin, Joseph Stalin* (Nova York: International Publishers, 1951).

[8] Uma boa exposição do contexto teórico do sujeito da ideologia de Althusser encontra-se em Catherine Belsey, *Critical practice* (Londres: Methuen, 1980) pp. 56-65. Na teoria lacaniana do sujeito, "a mulher" é na verdade uma categoria fundamental, mas como "fantasia" ou "sintoma" para o homem, conforme explica Jacqueline Rose: "A mulher é construída como uma categoria absoluta (ao mesmo tempo excluída e admirada), uma categoria que parece garantir essa unidade ao lado do homem (...). O problema é que uma vez que o conceito de 'mulher' tenha sido exposto como fantasia, uma questão como essa [de sua própria *juissance*] se torna uma questão quase impossível de se colocar" (Jacques Lacan, *Feminine sexuality*, ed. Juliet Mitchell e Jacqueline Rose [Nova York: W. W. Norton, 1982], pp. 47-51). Sobre os sujeitos de Lacan e Althusser, ver Stephen Heath, "The turn of the subject". *Cine-Tracts*, nº 8 (verão-outono 1979): 32-48.

[9] Michèle Barret, "Ideology and the Cultural Production of Gender", in *Feminist criticism and social change*, ed. Judith Newton e Deborah Rosenfelt (Nova York: Methuen, 1985), p. 74.

[10] Parveen Adams, "A note on the distinction between sexual division and sexual differences", *M/F*, nº 3 (1979): 52 [citado em Barret, p. 67].

[11] Joan Kelly. *Woman, history and theory* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984), p. 58. Outras referências a este trabalho serão indicadas no próprio texto.

[12] Ver, por exemplo, Patricia Hill Collins, "The emerging theory and pedagogy of black women's studies". *Feminist Issues* 6, nº 1 (1986): 3-17; Angela Davis, *Woman, race and class* (Nova York: Random House, 1981); e Bell Hooks, *Ain't I a woman: black woman and feminism* (Boston: Long Haul Press, 1981).

[13] Teresa de Lauretis. *Alice doesn't: feminism, semiotics, cinema* (Bloomington: Indiana Univ. Press. 1984).

[14] Comentando a crítica feminista da ciência, Evelyn Fox Keller diz em *Reflections on gender and science* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1985): "Uma visão feminista da ciência nos leva a confrontar as raízes, a dinâmica e as conseqüências do (...) que poderia ser chamado de *science-gender system*. Leva-nos a indagar como as ideologias de gênero e da ciência influenciam-se mutuamente conforme vão sendo construídas, como a construção funciona em nossos arranjos sociais, e como os homens e mulheres, a ciência e a natureza são afetados" (p. 8). Passando da "questão da mulher" na ciência para uma análise das diferentes epistemologias que informam a crítica feminista da ciência, Andra Harding, *The science question in feminism* (Ithaca, N. Y.: Cornell Univ. Press, 1986) levanta algumas questões teóricas cruciais sobre as relações "entre o saber e o ser, entre a epistemologia e a metafísica" e as alternativas "às epistemologias dominantes desenvolvidas para satisfazer as modalidades científicas da busca do conhecimento e maneiras de se colocar no mundo" (p. 24). "As críticas feministas da ciência", argumenta ela, "produziram uma série de questões conceituais que ameaçam tanto nossa identidade cultural como uma sociedade democrática e socialmente progressista e nossas identidades pessoais como indivíduos de gêneros diferentes" (pp. 28-29). Uma outra referência é adequada a esse contexto. Mary Ann Warren, *Cendercide* (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1985), um estudo da emergente "tecnologia de seleção sexual", resenhada por Shelley Minden em *Women's Review of Books*, fevereiro 1986, pp. 13-14.

[15] *This bridge called my back* foi originalmente publicado pela Persephone Press em 1981. Está disponível em sua segunda edição, reimpressa pela Kitchen Table: Women of Color Press (Nova York, 1983).

[16] Ver, por exemplo, Cheryl Clark, "Lesbianism: an act of resistance", e Mirtha Quintanales, "I paid very hard for my immigrant ignorance", ambos em *This bridge called my back*; Cherrie Moraga, "From a long line of vendidas", e Sheila Bradford-Hill, "Considering feminism as a model of social change", ambos em De Lauretis, *Feminist studies/critical studies*; e Elly Bulkin, Minnie Bruce Pratt e Barbara Smith, *Yours in struggle: three feminist perspectives on anti-semitism and racism* (Brooklyn, N. Y.: Long Haul Press, 1984).

[17] Foucault, *The history of sexuality*, p. 116. O parágrafo anterior também aparece em outro artigo desse volume, "The violence of rhetoric", escrito antes desse ensaio, em que pela primeira vez considerei a aplicabilidade da noção de Foucault de uma tecnologia sexual à construção do gênero. Escrevi: "Embora seu trabalho ilumine nossa compreensão dos mecanismos de poder nas relações sociais, seu valor crítico vem limitado por sua falta de preocupação com o que, conforme ele, poderíamos chamar de tecnologia de gênero — técnicas e estratégias discursivas por meio das quais o gênero é construído."

[18] Por exemplo, Mary Poovey, "'Scenes of an indelicate character': the medical treatment of victorian women", *Representations* 14 (1986): 137-68: e Mary Ann Doane, "Clinical eyes: the medical discourse", capítulo do livro *The desire to desire: the "woman's film" of the 1940's* (Bloomington: Indiana Univ. Press, 1987).

[19] Embora referências mais detalhadas sobre estudos feministas do cinema possam ser encontradas em *Alice doesn't*, quero mencionar dois textos críticos fundamentais publicados em 1975 (o ano em que Foucault publica *Vigiar e punir* na França): Laura Mulvey,

"Visual pleasure and narrative cinema", *Screen*, nº 3 (1975): 6-18; e Stephen Heath, "Narrative space", agora publicada em *Questions of cinema* (Bloomington: Indiana Univ. Press, 1981), pp. 19-75.

[20] Teresa de Lauretis e Stephen Heath, eds. *The cinematic apparatus* (Londres: Macmillan, 1980).

[21] No texto do filme específico, mas sempre por meio do aparelho como um todo, incluindo os gêneros cinematográficos, a "indústria do filme", e toda a "história da máquina do cinema", como define Stephen Heath ("The cinematic apparatus: technology as historical and cultural form", in De Lauretis e Heath, *The cinematic apparatus*, p. 7).

[22] Lucy Bland, "The domain of sexual: A response", *Screen Education* 39 (1981): 56. Outras referências incluídas no texto.

[23] Julian Henriques, Wendy Hollway, Cathy Urwin, Couze Venn e Valerie Walkerdine, *Changing the subject: psychology, social regulation and subjectivity* (Londres: Methuen, 1984). Outras referências incluídas no texto.

[24] Monique Wittig, "The straight mind", *Feminist Issues* 1 (1980): 106-107. Outras referências incluídas no texto.

[25] Pode também parecer paradoxal afirmar que a teoria é uma tecnologia social em razão da crença de que a teoria (e da mesma forma a ciência) se opõe à técnica, ao know-how empírico, à experiência de primeira mão, ao conhecimento prático ou aplicado — enfim, a tudo o que é associado com o termo *tecnologia*. Mas creio que tudo o que foi dito neste estudo até agora me libera da tarefa de definir novamente o que entendo por tecnologia.

[26] Kaja Silverman, *The subject of semiotics* (Nova York: Oxford University Press, 1983), p. 131. Outras referências incluídas no texto.

[27] Descubro ter escrito, por exemplo: "A narrativa e o cinema pedem o consentimento das mulheres e, por um excesso de prazer, esperam seduzir as mulheres para a feminilidade" (*Alice doesn't*, p. 10).

[28] Ver Elaine Showalter, "Critical cross-dressing: male feminists and the woman of the year", *Raritain* 3, nº 2 (1983): 130-49; Gayatri Chakravorty Spivak, "Displacement and the discourse of woman", in *Displacement: Derrida and after*, ed. Mark Krupnick (Bloomington: Indiana University Press, 1983), pp. 169-95; Mary Russo, "Female grotesques: Carnival and theory", in De Lauretis, *Feminist studies/critical studies*, pp. 213-229; e Alice Jardine et al., eds.; *Men in feminism* (New York: Methuen, 1987).

[29] Elizabeth A. Flynn e Patrocinio P. Schweickart, eds., *Gender and reading: essays on readers, texts, and contexts* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1986), p. xviii. Esta parte da introdução se refere especificamente ao artigo de Judith Fetterley "Reading about reading", pp. 147-64. Outras referências a este livro aparecem no texto. A ênfase pragmática daquela recusa é confirmada pela evidência histórica que Sandra Gilbert e Susan Gubar apresentam para documentar "a formação reativa da misoginia intensificada com a qual autores [modernistas] receberam o ingresso das mulheres no mercado literário" a partir do final do século XIX, em seu ensaio "Sexual linguistics: gender, language, sexuality", *New Literary History* 16, nº 3 (1985): 524.

[30] Showalter, "Critical cross-dressing", p. 131. No entanto, como também colocam Gilbert e Gubar, este movimento não é sem precedentes nem necessariamente imparcial. É possível — e por que não? — que o esforço despendido por autores europeus (homens) desde a Idade Média para transformar a *materna lingua* (o vernáculo) num *patrius sermo* culto, ou linguagem do pai (nas palavras de Walter Ong), como instrumento mais apropriado para a arte, seja uma tentativa de curar o que Gilbert e Gubar denominam "a ferida lingüística masculina": "Comentando a morte de um *patrius sermo*, os modernistas e pós-modernistas transformam o vernáculo materno numa nova alvorada do patriarcado onde podem reviver os velhos poderes da 'palavra do pai'" (Gilbert e Gubar, "Sexual linguistics", pp. 534-35).